OS NATIVOS PARA SI, PARA NÓS E EM SI – ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA E O PROJETO DE UMA ANTROPOLOGIA HERMENÊUTICA

FILIPE VERDE
ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa
CRIA/CEAS

The task of hermeneutics is to clarify the miracle of understanding, which is not a mysterious communion of souls, but sharing a common meaning.

H-G. Gadamer

A morte recente de Roberto Cardoso de Oliveira tem suscitado um vasto conjunto de homenagens, sintomáticas do respeito que a sua ação e obra criaram entre os seus colegas antropólogos e cientistas. Não conheci pessoalmente Roberto Cardoso de Oliveira, separados que estávamos por um oceano, pela distância geracional e pela incomunicabilidade que durante muito tempo caracterizou as relações entre as comunidades antropológicas brasileira e portuguesa. No entanto, e como ele mesmo sublinhou várias vezes, as relações e as cumplicidades científicas transcendem as fronteiras, construindo-se muitas vezes à distância e anonimamente, nos lugares de encontro da nossa curiosidade. A razão deste artigo é um encontro que já há muito tive com Cardoso de Oliveira, mediado pelo que ia lendo em seus escritos, uma leitura que por seu turno era motivada pela descoberta de um interesse teórico comum e, em última instância, raro na antropologia.

Nos seus escritos tardios sobre a história e a teoria da antropologia, descobria-o quando os lia, Cardoso de Oliveira havia explorado ideias

que também eu ia encontrando desde outros pontos de partida. O de Cardoso de Oliveira era uma reflexão sobre a identidade disciplinar e a epistemologia da antropologia, o meu um inquérito à ética e à cosmologia bororo e a ponderação das condicionantes epistemológicas que o caracterizavam – tratava-se de produzir uma "etnografia em segunda mão" dos bororo, no sentido em que se alicerçava não no trabalho de campo, mas no rico legado testemunhal e interpretativo da literatura etnográfica existente.[1] Mas por essas diferentes vias, ambos desembocamos num debate desde então canônico na disciplina, referente à sua dimensão interpretativa ou hermenêutica. Ao ler as páginas por ele escritas sobre o assunto, descobria finalmente na antropologia um autor que o pensava por recurso aos textos centrais da filosofia hermenêutica contemporânea, estranhamente ignorados pela maioria daqueles que propagandeavam e defendiam uma concepção "hermenêutica" da disciplina.

Como o sublinha várias vezes Cardoso de Oliveira, a dimensão interpretativa do conhecimento antropológico foi trazida a um lugar central nas discussões sobre a epistemologia da disciplina (sobretudo "em uns poucos centros universitários norte-americanos") para se afirmar através dela uma estetização do conhecimento antropológico, um relativismo fácil e radical – não é por acaso que foi este o contexto de eleição de defesa e afirmação de uma antropologia pós-modernista. A partir da leitura de *Verdade e Método*, de Gadamer, e também da forma como o pensamento deste autor foi apropriado por Habermas e Apel, Cardoso de Oliveira escreveu nos anos 80 e 90 um conjunto de ensaios em que procurou contornar a "leitura apressada" que os pós-modernistas norte-americanos haviam feito desses textos (quando e se é que os leram efectivamente), para desse modo definir em termos epistemológicos *não* relativistas o horizonte epistemológico de uma antropologia hermenêutica.

Evocando sofisticadamente e com intento sistematizador a história da teoria antropológica por forma a pensar os seus desafios atuais e

responder à questão sobre "o que é isto que chamamos de antropologia?", Cardoso de Oliveira apresenta-nos aí uma visão da antropologia e dos seus horizontes que aqui pretendemos retomar e, idealmente, aprofundar, na convicção de também assim, mantendo vivo o interesse pelas suas porventura mais originais ideias, homenagearmos o seu autor. O nosso objetivo neste ensaio é o de retomar esses ensaios de Cardoso de Oliveira contra o "interpretativismo" – um "desenvolvimento perverso do paradigma hermenêutico" – situando-os na forma como nós próprios, a partir, como vimos, de interesses de investigação diferentes, e que aqui permanecerão implícitos, fomos também procurando delinear uma concepção hermenêutica não-relativista ou mesmo anti-relativista da antropologia.

***

Cardoso de Oliveira gostava de olhar para a história da antropologia a partir das ideias de Kuhn e apropriava-se de forma muito própria do vocabulário kuhniano por via do contraste entre o que este encontrara na história das ciências "duras" e o que se pode observar na história da antropologia. Pela mão de Cardoso de Oliveira, a identidade da antropologia é vista a partir da noção de "matriz disciplinar", definida como:

> Uma articulação sistemática de um conjunto de paradigmas coexistentes no tempo e que se mantêm todos e cada um ativos e relativamente eficientes. À diferença das ciências naturais, que os registram em sucessão – num processo contínuo de substituição – na antropologia social os vemos em plena simultaneidade, sem que o novo paradigma elimine o anterior pela via das "revoluções científicas" de que nos fala Kuhn (1987:15).

Cardoso de Oliveira identifica nessa história três "paradigmas da ordem" (funcionalismo, culturalismo e estruturalismo), que de forma

mais ou menos direta mergulham as suas raízes no Iluminismo e numa concepção de ciência herdada das epistemologias positivistas, e um quarto, o interpretativo ou hermenêutico, mais recente, que "põe razão e Ciência sob suspeita" e, nesse sentido, espelha de forma "quase invertida" esses paradigmas da ordem, aos quais se opõe, portanto, como "paradigma da desordem".

Como sabemos, o "paradigma da desordem" (i.e. pós-modernista) deixou cair a ideia de que a antropologia se poderia definir como ciência num sentido estrito, ou mesmo em qualquer sentido. Os seus defensores, insensíveis aos apelos objetivistas que haviam guiado os seus antecessores, tornam-se, talvez por isso, hipersensíveis e hipocondríacos em relação à delicada situação de mediadores culturais que deles herdaram. Como o refúgio não podia ser nem mais nem melhor teoria – já faltavam os recursos da imaginação para tal e a própria noção de que isso fosse possível ou útil – a resposta foi mais e melhor etnografia, com a ideia subjacente de que esse "melhor" dependia da entrada na maré da radicalização política, estética e moral então em curso nas humanidades. Dessa forma, os pós-modernistas procuram enfaticamente a ruptura em relação ao passado da disciplina, cujos textos passaram a servir para familiarizar os aspirantes a antropólogos com os "erros" dos seus predecessores – teóricos, metodológicos e, cada vez mais, políticos e morais.

Não é esta a perspectiva que guia Cardoso de Oliveira nos textos sobre os quais nos debruçamos aqui. Como o revela a sua forma de se apropriar das ideias de Kuhn, Cardoso de Oliveira mantém-se sempre próximo e consciente da importância que o passado teórico da disciplina tem para a definição atual que dela busca elaborar. A sua noção de "matriz disciplina" sublinha afinal e em certo sentido uma intenção muito pouco kuhniana de sublinhar os elementos não de ruptura mas de continuidade dessa história. O que esta noção lhe permite é "articular tais paradigmas em uma única estrutura, inclusiva, capaz de absorvê-los sem anular qualquer um deles"

(1993:63) – não excluindo sequer dessa articulação o paradigma da desordem, mau grado as posições extremistas que dele extraíram alguns dos seus defensores. Extremismos à parte, trata-se para Roberto Cardoso de Oliveira de introduzir alguma "desordem" – a intersubjectividade, a reflexividade, a historicidade – nos paradigmas da "ordem", e alguma "ordem" – a racionalidade metodológica, um horizonte de universalidade no conhecimento – nos paradigmas da "desordem". Vejamos as vias pelas quais Cardoso de Oliveira procura levar a cabo esse projeto, esclarecendo primeiro que tudo alguns elementos centrais das duas tradições que Cardoso de Oliveira procura intersectar e integrar.

***

Os debates sobre o estatuto epistemológico das ciências sociais travaram-se desde os seus primórdios por referência a dois modelos de conhecimento, que podemos fazer remontar na idade moderna a Bacon e Vico. A partir de Mill e Comte, as ciências sociais desenvolveram-se no contexto britânico e francês à luz do modelo das ciências naturais e do positivismo – a legibilidade da natureza foi estendida à legibilidade da sociedade e da história, entidades totais e racionais cujas leis de funcionamento e devir poderiam ser explicadas por processos metodológicos semelhantes aos usados pelas ciências da natureza. No contexto alemão, através de Dilthey e Weber, as ciências sociais desenvolveram-se por referência à tradição filológica e historicista, ao modelo da interpretação textual, e o seu objeto definiu-se não como uma realidade objetivamente dada e metodologicamente coisificada, mas como o mundo subjetivo do sentido, das avaliações éticas, das ações e das crenças humanas, dados na sua diferença numa história em que se pensou e conheceu o que nós agora, interpretando os seus textos e a ação dos seus agentes, pretendemos e hipoteticamente podemos voltar a pensar e a conhecer. E foi precisamente para descrever, num quadro

estritamente filológico, essa forma de "conhecer o que foi conhecido", que Boeckh, um historiador, utilizou a palavra "compreensão" (*Verstehen*), que Dilthey tomou mais tarde para definir a singularidade das *Geisteswissenschaften* (uma expressão alemã criada como tradução da expressão inglesa "moral sciences") em relação às *Naturwissenschaften* (ciências da natureza).

O projeto de Cardoso de Oliveira de conciliação da "ordem" com a "desordem" é historicamente enquadrável nos parâmetros dessa tradição compreensiva e, mais estritamente, na sociologia de Weber, que lançou as bases dos debates subsequentes da teoria sociológica sobre as relações entre "explicação" e "compreensão" – um projeto que, assim, tal como o de Dilthey, fazia assentar as ciências sociais, e seria esta a sua originalidade em relação às ciências naturais, numa dupla metodologia e epistemologia. Como sabemos, Weber suportou a sua sociologia na ideia de que a explicação sociológica (ou histórica) requer a identificação do sentido que informa a ação social, e tem portanto forçosamente de seguir uma estratégia *compreensiva*.[2] Supérflua na análise dos fenômenos da natureza, visto que nem a molécula de borato de sódio nem a célula têm algo que se assemelhe a uma "perspectiva" sobre a realidade, a interpretação seria um postulado nas ciências sociais. Intelectiva, no caso da ação racional, ou empática, no caso da emocional ou tradicional, a interpretação era para Weber, mau grado o carácter hipotético e fragmentário da "evidência interna", e portanto subjectiva, que a ela se pode aduzir, um passo condicional do objetivo último da ciência sociológica: a construção de tipos comportamentais e a identificação de princípios causais e regularidades sociais. O projeto de Cardoso de Oliveira é nesse sentido uma réplica contemporânea da busca weberiana de articular compreensão e explicação, "compreensão hermenêutica" e "explicação nomológica", "desordem" e "ordem", à luz das ideias da filosofia hermenêutica contemporânea.

Podemos caracterizar a proposta epistemológica de Cardoso de Oliveira como consistindo numa busca de evitar que o reconhecimento da dimensão interpretativa da antropologia obrigue a tornar a hermenêutica o seu paradigma. Com efeito, para Cardoso de Oliveira, talvez devido ao fantasma "interpretativista" e pós-modernista que procura combater, o que está sempre em causa é uma limitação da dimensão interpretativa a favor de uma dimensão explicativa. Sendo certo que, como diz seguindo Ricoeur, a interpretação "antecede" e "envolve" a explicação (1993:71), não é menos certo que ela tem uma esfera de competência muito restrita, ficando com a missão, se é que se pode dizer assim, de recuperar "restos" desta. Afinal, ela capta apenas "aquilo que Ricoeur chama de 'excedente de sentido'", que é precisamente tudo aquilo que "possuindo uma significação irredutível a métodos, pode ser de alguma maneira recuperado pela via da compreensão" (1993:71). Ou, em termos mais incisivos, "não se trata de substituir o método em tudo, mas apenas saber o que pode estar em seu lugar quando – *e somente quando* – dele escaparem realidades tangíveis por qualquer outra modalidade de conhecimento que não seja metódica" (1995: 82-3, itálicos nossos). Dir-se-ia que o reconhecimento dos limites do método é assim concomitante da limitação da esfera de competência da própria interpretação, que parece dever ser tanto mais sujeita a restrições quanto mais o método é incapaz de a trazer a um domínio de "ordem".

Uma das mais nefastas consequências do pós-modernismo e outras "afterologies" (como lhes chama Sahlins) parece ter sido a sua capacidade de definir os termos em que se travam os debates sobre o conhecimento antropológico e o que pode vir a ser o projeto orientador da antropologia nos tempos que correm – onde, a rigor, já estão mortos tanto os seus intentos objetivistas fundadores, como os dos seus impenitentes críticos do "paradigma da desordem", e onde está por isso muita coisa em aberto. E Cardoso de Oliveira

ilustra bem quanto de fato, mau grado o carácter localizado do seu ponto inicial de difusão, o pós-modernismo e as "afterologies" que se lhe seguiram adquiriram o poder de determinar esses termos.

Quando lemos Cardoso de Oliveira há uma série de ideias que somos implicitamente convidados a tomar por adquiridas, e tanto mais como adquiridas quanto mais nos deixarmos conduzir pelas conclusões que delas vão sendo extraídas e elas sejam conformes aos modos tradicionais pelos quais estamos habituados a considerá-las. Em primeiro lugar, assume-se a ideia de que a definição do horizonte epistemológico das ciências sociais se reduz a uma escolha entre a busca teórica de objetividade e a aceitação antiteórica do relativismo, que se faz corresponder à dualidade entre explicação e compreensão, termos que estariam "associados a empreendimentos cognitivos específicos" (1993:69). depois, que a interpretação é, digamos, opcional e superável, no sentido em que só é necessária quando identificamos domínios não passíveis de serem enquadrados metodologicamente. Em seguida, que aquilo que não é assim enquadrável fica limitado a uma pura arbitrariedade e a um estatuto epistemológico menor, dado que o conteúdo do "excedente de sentido" é deixado a um arbítrio não metodológico e, logo, relativista. Por último, e como corolário, que a condição necessária de uma antropologia epistemologicamente não-relativista é a criação de uma "mediação dialética" entre explicação e compreensão, na qual a segunda deveria ser subordinada à primeira.

É sobre esses elementos adquiridos que temos que nos debruçar criticamente quando o horizonte dos nossos debates é a definição de uma antropologia hermenêutica. É que uma concepção de antropologia autenticamente gadameriana (e francamente não nos parece que haja hoje, como aliás já na época em que os pós-modernistas mais radicais escreviam as suas diatribes, outro quadro de referência possível para uma definição hermenêutica da antropologia) não traz consigo implicações relativistas e céticas, pelo

contrário, dirige-se toda ela para as negar, evitando ao mesmo tempo cair no pecado original das ciências humanas, que é juntamente o de se terem suportado na falsa, e em certo sentido perigosa, dicotomia entre objetivismo e relativismo.

***

A razão de ser de o programa de Cardoso de Oliveira parar, por assim dizer, a "meio caminho" de uma concepção hermenêutica da antropologia, resulta da sua opção de tornar a base desse programa não tanto a filosofia de Gadamer, mas antes a sua reelaboração "crítica" por parte de Habermas e Apel, dois frankfurtianos que, embora reconhecendo o contributo fundamental dessa filosofia para a epistemologia das ciências sociais, pretenderam justamente evitar tornar a hermenêutica o seu paradigma.[3] Habermas, logo em 1967, publicou um longo comentário a *Verdade e Método*, orientado pelo que defende ser uma permeabilidade da filosofia hermenêutica a um subjetivismo e conservadorismo acríticos. Estes seriam inerentes a duas concepções que Gadamer avançara no intuito de, por um lado, libertar a reflexão sobre a interpretação de parâmetros metodológicos e, por outro, mostrar que nem por isso temos de abraçar alguma espécie de relativismo – afinal *Verdade e Método* é um longo excurso pela ideia de que é possível conhecer *por via não metodológica* o passado. São essas concepções aquela que afirma que a compreensão envolve uma projeção ou antecipação de sentido que repercute o horizonte do intérprete (subjetivismo), e a que afirma que a condição da autenticidade da compreensão supõe que o intérprete seja capaz de estabelecer um consenso ou acordo dialógico em relação ao assunto substantivo que o texto discute, o que depende por seu turno de conferir autoridade à tradição (conservadorismo). Aqui voltaremos.

Habermas, fiel à tradição intelectual alemã a que pertence, reconhece a centralidade da componente interpretativa das ciências sociais e o contributo fundamental da hermenêutica de Gadamer

para a crítica das suas concepções neopositivistas e wittgensteinianas. Através de Gadamer, mas não só, dado que aqui o seu pensamento está próximo da filosofia pragmatista, da filosofia analítica e da filosofia da ciência – um enorme caldeirão em que se podem juntar por sobre as suas diferenças Quine, Rorty, Taylor, MacIntyre, Davidson, Kuhn e Feyerabend... – trar-se-ia à luz o quanto a própria ciência constitui uma tradição, "uma comunidade interpretativa", nos famosos termos de Peirce. Mas o valor das ideias de Gadamer nesse plano não impede que, noutro, se abra o caminho para o que Habermas, agora o herdeiro da Escola de Frankfurt, qualifica como um "idealismo linguístico". Por detrás do intento de assimilar e integrar por via da linguagem o que a tradição nos legou estaria potencialmente escondida a possibilidade de assimilar os elementos que distorcem e impedem uma reflexão crítica sobre os conteúdos que assim adquirimos e tornamos nossos, sem disso darmos conta. E o que pode passar em claro, o que a hermenêutica gadameriana não reconhece como determinante, são fatores *exteriores* à linguagem que, quando não considerados, nos limitam a um plano de superfície, ideológico, e nos impedem assim de aceder ao que verdadeiramente conta. E o que conta, quando os assuntos envolvem a liberdade, a propriedade, o poder ou a desigualdade, são as determinações materialistas e a escassez da natureza e o modo concreto de funcionamento do sistema econômico, independentemente do que sejam as ideias e os valores socialmente aceites que os seus agentes dele tenham. Para Habermas, é assim necessário que à vertente interpretativa se junte, e se sobreponha, um "sistema de referência" (Apel chama-lhe uma "ciência explanatória quase-objetiva"), uma teoria global da sociedade e da ação, por relação à qual se evitaria que as interpretações da ciência sejam, também elas, formas de ocultação das relações de desigualdade e dominação inscritas na sociedade. Não foi por acaso que Merquior chamou a Habermas um "Dilthey marxizante" (Merquior, 1979).

As críticas de Habermas deixaram Gadamer inamovível – como diz no prefácio à segunda edição de *Verdade e Método*, "uma linha de pensamento que amadureceu ao longo de muitos anos tem a sua própria estabilidade" (1961:xxvii). A sua recusa da antítese iluminista entre preconceito e razão, de ver a primeira como mera categoria negativa, como o que compromete uma apreensão objetiva e realista do mundo, é consequência da dimensão ontológica que guia toda a sua concepção da hermenêutica, da experiência primária desta: o caráter histórico e finito do ser humano e da sua compreensão do mundo. A universalidade da "situação hermenêutica" radica na concepção heideggeriana de Dasein, essa entidade para quem a compreensão não é apenas um modo de conhecer mas também um *modo de ser*, que confere inteligibilidade à realidade à luz dos envolvimentos práticos que com ela mantém e de interesses e compromissos que radicam primordialmente não na sua pertença à natureza mas à história. A noção de *Wirkungsgeschtliches Bewusstein*, da consciência como sujeita aos efeitos da história e da linguagem, é no quadro da filosofia de Gadamer a expressão central de uma finitude que radica no fato de nem a história nem a linguagem poderem ser jamais objetivadas, dado que aquilo que as define é o fato de a influência por elas exercida ultrapassar sempre a nossa consciência dessa influência.

Compreender envolve sempre uma projeção e antecipação de sentido, supõe que nos embrenhemos num círculo hermenêutico no qual o sentido das partes se constitui por referência ao intentar de um todo cujo sentido, por seu turno, apenas se define por referência às suas partes, e onde intervêm necessariamente pré-compreensões (*Vorurteile*), algo que podemos designar e devemos reconhecer, segundo Gadamer, como preconceitos (*Vor-urteile*). Mas porque o círculo hermenêutico é também um círculo de perguntas e respostas, de antecipação e revisão de expectativas, o quadro de um diálogo com a tradição em que esta é aplicada ao presente, isto é, lida à luz

da perspectiva e das questões que este coloca, ele é também o meio pelo qual podemos trazer a julgamento crítico as nossas pré-compreensões. E é do envolvimento nesse círculo que resulta o julgamento, que não é portanto *a priori*, sobre virtualidades ou limites, fecundidade ou esterilidade, a razoabilidade de preservar, rever ou abandonar os preconceitos que a compreensão inevitavelmente foi buscar à tradição para se realizar.

Habermas reconhece com Gadamer que a "história efetiva", a operatividade da história sobre a consciência, é uma noção sem a qual a sociologia não pode sequer almejar apreender o seu objeto, ou tão pouco consciencializar e controlar as pré-compreensões que a guiam. Mas, segundo Gadamer, Habermas pretende por outro lado, num passo transcendental, que a compreensão do cientista não deve ser vista "em relação à situação hermenêutica e à constante operatividade da história sobre a sua consciência, mas de um modo que implica que a sua própria consciência não entra no acontecimento" (Gadamer, 1967:28). Ora, para Gadamer, isso não apenas "é simplesmente impossível" (*Ibid.*), como conduz o filósofo a um papel de profeta e pregador que não lhe convém (1961: xxxviii). Dada essa impossibilidade, continua Gadamer apontando ao núcleo fundamental da "crítica da ideologia" de Habermas, "de uma perspectiva hermenêutica corretamente compreendida, é absolutamente absurdo conceber os fatores concretos do trabalho e da política fora do âmbito da hermenêutica" (1967:31), na medida em que supõe a "restrição do mundo dos sentidos a um estatuto de objeto secundário e como um mero suplemento das realidades políticas e econômicas que fundamentalmente determinam a vida social" (*Ibid.*), ou seja, que a compreensão do mundo se possa eximir da sua linguisticidade constitutiva.

O essencial da réplica de Gadamer a Habermas, sobre a qual Cardoso de Oliveira não se pronuncia, consiste portanto num reafirmar da condição histórico-linguística da compreensão, do seu

ceticismo quanto a uma concepção metodológica e objetivista das ciências sociais e da necessidade de, contornando essa autocompreensão metodológica, reabilitar o conhecimento que lhe é próprio. E é por aí que temos agora de seguir.

***

Essa reabilitação exige antes de mais que, seguindo o caminho aberto por Heidegger, se afaste a ideia de que se não podemos ter uma perspectiva absoluta sobre as coisas "em si", dado que as apreendemos a partir de uma perspectiva histórica e linguisticamente situada, então estamos condenados ao vale tudo e à universal equivalência cognitiva dos modos como elas se tornam alguma coisa "para nós", isto é, que se afaste a habitual e superficial crítica segundo a qual negar a prioridade fenomenológica do fato sobre o sentido e da explicação sobre a compreensão ou, mais do que isso, negar a operatividade dessas distinções equivale à assunção do relativismo.

O que é necessário para evitar perder muito tempo com a questão do relativismo que ensombraria a hermenêutica é muito simplesmente cortar pela raiz o que à luz de uma perspectiva racionalista constitui o seu pecado original: o caráter contraditório das ideias em que se funda. Com efeito, como Platão afirmou sobre Protágoras, a proclamação da verdade da posição relativista choca com a ideia, ela própria relativista, de que a verdade é relativa e, portanto, ninguém pode defender o relativismo sem ao mesmo tempo o desmentir. Gadamer está, naturalmente, ciente de que tal argumento atinge em cheio a hermenêutica, dado que ela se sustenta na ideia de que é "absoluta e incondicionalmente verdadeiro" que a nossa compreensão seja "fundamentalmente condicionada" (1961: 448). Mas estará aí contido um limite ao conhecimento histórico ou sociológico, um limite que apenas seria vencido quando este resultasse do recurso a uma estratégia metodológica?

Não parece ser razoável exigir à hermenêutica o que já não podemos sequer exigir às epistemologias de extração racionalista. Como sabemos, foi pelo cerne mesmo do projeto racionalista que ruíram os seus intentos. No percurso que vai primeiro dos problemas suscitados pelo caráter não evidente de um dos postulados da geometria euclidiana até a criação de geometrias não euclidianas, e depois dos projetos metamatemáticos de Cantor, Hilbert e Russell de fundamentar a matemática fechando-a sobre si mesma em busca da demonstração da sua coerência, até Gödel, cujo famoso teorema revelou que, em termos estritos, é impossível fornecer uma prova absoluta (i.e. finita e não relativa) da aritmética, e que, em termos gerais, nenhuma linguagem contém em si mesma os meios de provar a verdade das suas proposições, o racionalismo perdeu a âncora fundacional. E assim, sendo verdade que o argumento relativista é contraditório, é também verdade que nesse percurso o argumento formal se encontrou ele próprio com a contradição e a finitude, e com a necessidade de assim pensar os limites do racionalismo – limites que Heidegger, por vias muito diferentes, trouxe à luz ao afirmar a prioridade *ontológica* da pré-compreensão e a finitude da consciência, marcada pelo fato de existirmos, pensarmos e conhecermos, através e no quadro da história e da linguagem, os dois "*a priori* transitórios" (na expressão de Habermas que ficou para a história) que a condicionam, e assim a condenam à "penultimacidade", ao reconhecimento que nunca se pode dissolver, a não ser nos sonhos do racionalismo e do hegelianismo, na autoconsciência e numa verdade *sub specie aeternitatis* (sobre a história da matemática e das tentativas de lhe dar um fundamento, ver Blanché, 1955; Hofstadter, 1979; Ladrière, 1967; Barrow, 1998).

O reconhecimento por Gadamer de que a proclamação do condicionamento histórico-linguístico da compreensão incorre numa contradição é apenas, portanto, o eco de uma questão que ele sabia que hoje devemos contornar, um preconceito que durante algum

tempo julgamos pertinente para arbitrar as áreas de jurisdição respectivas da *episteme* e da *doxa*, mas que o já não é. Na perspectiva que o guia, a refutabilidade formal de uma ideia não exclui a sua verdade ou, o que é dizer o mesmo, a autocontradição de uma proposição reflexiva não demonstra em si mesmo a sua falsidade.

E a conclusão a tirar daí não é que a compreensão humana tenha limites e que devamos portanto abandonar a ciência ou a empresa da busca do conhecimento, ou que devamos negar o seu carácter cumulativo e autocorretivo, mas tão somente que os recursos do intelecto humano não podem ser completamente formalizados, sujeitos a um conjunto finito de regras inequivocamente explicitadas que, se seguidas, o tornariam "indubitável".

A hermenêutica não tem desta forma de se afirmar *contra* o método, apenas contra as ambições dogmáticas e extremadas daqueles que o tomam como passaporte necessário da qualificação de uma ideia como verdadeira e que, assim, condenam tudo o que escapa à sua jurisdição ao domínio puramente relativo da "opinião". Seria absurdo defender uma concepção antimetodológica quando em todo o lugar à nossa volta podemos observar os resultados que a ciência trouxe no plano do conhecimento e das nossas relações instrumentais com a natureza – e nunca foi este, naturalmente, o intento de Gadamer. Aliás, e como no caso das supostas consequências relativistas da hermenêutica, fazer depender a fecundidade e a verdade da perspectiva hermenêutica de uma negação das ambições dogmáticas do método seria outra forma de arrombar portas já abertas – e abertas pela própria ciência e pela epistemologia.

Não é segredo para ninguém que estamos em tempos "pós-objetivistas".[4] Não apenas por via de Heidegger, mas também de Wittgenstein e dos epistemólogos pós-kuhnianos, construiu-se uma distância que já não admite retorno em relação aos desígnios faustianos de controle do mundo por via de um prévio controle da mente através de um processo quase religioso de purificação e

remoção de todos os obstáculos – de todos os "preconceitos" e fatores "externos" – que se erguem à possibilidade de ela se tornar transparente para si mesma, identificar e descontar o coeficiente da condição humana e representar o mundo como ele é "em si mesmo". E sabendo nestes tempos que não temos acesso ao mundo a partir de alguma espécie de intuição pré-linguística e isenta de pressuposições, sabemos também que as razões da ciência são mais de ordem pragmática do que dogmática, e que não há como não chegar à conclusão de que a ciência não pode deixar de se tornar uma hermenêutica quando olha para si mesma[5] – uma hermenêutica no quadro da qual não vale a pena continuar a opor objetivismo e relativismo, e muito menos fazer equivaler estes termos ao de explicação ou compreensão.[6]

Searle, ecoando uma objeção racionalista comum, questionou a razão pela qual aqueles que não professam esse credo não se preocupam com a incoerência das suas posições. Confessando não compreender o porquê, conjecturou que isto se deveria ao facto de os assim chamados relativistas "pensarem possuir um *insight* profundo, intocável por preocupações lógicas, que tem a ver com o carácter perspectivo de todas as pretensões de conhecimento" (2001). A questão a levantar é a de saber de quem Searle está a falar. Se é, como diz Rorty (provavelmente alguém que merece o epíteto aos olhos de Searle), "daqueles que pensam que, no que se refere a algum assunto, ou a todos os assuntos, a crença ou a opinião de alguém é tão boa como qualquer outra", há algum equívoco na forma como Searle representa os seus interlocutores imaginários, dado que ninguém no seu perfeito e comum juízo pode ser assim "representado". A figura do relativista, segundo Rorty, é nesse sentido uma ficção criada por aqueles que, crendo no objetivismo, olham com desdém os que simplesmente dizem que a decisão acerca da validade de uma ideia, de um argumento ou de um modelo é muito menos algorítmica do que o pretendem os objetivistas. Estes, no

fundo, meramente supõem que têm na mão um "vocabulário abstrato de tipo metafísico, epistemológico ou semântico" pelo qual seria possível *fundamentar*, contra um mar imenso de ilusões históricas e contemporâneas, a sua própria descrição da realidade.[7]

Mas talvez haja de fato um *insight* profundo na ideia de que todas as pretensões de conhecimento têm um carácter perspectivo. Pelo menos ela põe em cheque e, porventura, com o passar do tempo, permitirá fazer esquecer essa ideia absurda segundo a qual é útil olhar para o mundo como se ele se oferecesse em termos alternativos de "aparência" ou "verdade", e de que as pressuposições e a linguagem à luz das quais o apreendemos são obstáculos que devem ser removidos para que se chegue a essa verdade que perversamente teima em esconder-se.

Por que compreendemos e, compreendendo, chegamos a conhecer? Talvez porque não haja nenhum véu entre nós e a realidade, porque o conhecimento simplesmente acontece na vida de uma tradição. A resposta de Gadamer à pergunta de saber por que e como conhecemos é a seguinte: porque o mundo (o "ser") se dá a compreender *como* linguagem, e porque a linguagem "é tudo o que pode ser compreendido". É por referência à linguagem que encontramos em Gadamer a mais explícita defesa de uma "metafísica realista"[8] que não sente necessidade ou vê pertinência de se sustentar numa metafísica fisicalista e que é a âncora do seu projeto de emancipar o conhecimento humanístico da sua autocompreensão metodológica e de reabilitar o conhecimento que lhe é próprio. O que percebemos através da linguagem, isto é, tudo o que podemos compreender em função dos conceitos de que dispomos e do uso que deles fazemos, não é *um* mundo possível entre muitos mundos possíveis, mas o mundo real (seja ele a molécula de borato de sódio ou a Ilíada), que permanece e permanecerá na sua diversidade e produtividade como o *bottom rock* dos nossos julgamentos sobre os méritos respectivos das interpretações que conflituam pela verdade

da compreensão que sobre ele podemos alcançar. O modo de ser da linguagem – quando esta não se converte em metalinguagem e serve à sua finalidade cognitiva e comunicacional – é, segundo Gadamer, a sua invisibilidade, o seu apagamento perante a realidade, natural ou humana, concreta ou abstrata, mental ou emocional, que ela traz para dentro de si e dessa forma torna pensável, no passo em que ela própria deixa de o ser. Uma observação lateral: não é assim de estranhar que o único fundamento de um julgamento sobre a validade de uma dada interpretação seja aos olhos de Gadamer a invisibilidade da própria interpretação, que esta, como a linguagem, se apague nesse processo a favor do assunto substantivo que por seu intermédio apreendemos (ver Gadamer, 1961:398; 404-405).

Nos termos de Gadamer, para quem "o mundo e a linguagem pertencem um ao outro", para quem esta é "o espelho que reflete tudo o que é" (1967:32), há que deixar para trás a ideia de que há uma oposição entre a realidade "em si" e a realidade "para nós", que é em última instância o suporte das perspectivas construtivistas e relativistas de que quer afastar a hermenêutica. Porque houve de fato alguns que chegaram a proclamar (se chegaram a acreditar em tal é outra questão) em nome dessa mesma hermenêutica que sobre todo e qualquer assunto o mais que podemos encontrar são perspectivas ou descrições que devemos considerar, num exato plano de equivalência, como "verdadeiras", qual no processo pelo qual esvaziavam a noção de verdade (agora sem aspas) de qualquer conteúdo.

***

Não se apresentando contra o método, a hermenêutica de Gadamer não se apresenta porém a seu favor quando o que está em causa é a tradição humanística e as ciências sociais. A sua crítica às concepções metodológicas das ciências sociais tem por foco o

momento em que, pela mão de Dilthey, e em função da recusa dos projetos positivistas de "naturalização" do seu objeto, se procurou dotá-las de uma metodologia específica e adequada à realidade deste, caracterizada por uma dimensão de intencionalidade e sentido não passível de ser atendida por uma estratégia que procure tornar as ciências humanas uma réplica das ciências naturais.

Mas a hermenêutica de Dilthey, inspirada pela obra de Schleiermacher e baseada numa distinção entre *sentido e verdade*, considerada condicional de uma compreensão "objetiva", não teve outro resultado aos olhos de Gadamer senão uma estetização da história, pela qual esta, prenha de sentidos mas não de verdade, foi esvaziada de valor cognitivo. Schleiermacher e Dilthey procuraram trazer a objetividade à interpretação e ao conhecimento histórico, criando um conjunto de regras que, se propriamente aplicadas, poderiam conduzir diferentes intérpretes à compreensão correta de um texto ou de uma ação, definida como a *reprodução do sentido visado pelo seu autor* – e assim à compreensão correta da própria história, afinal o resultado da ação intencional de indivíduos. Ignorando o apelo que o texto faz ao seu leitor para o ler como afirmando algo verdadeiro ou válido, o intérprete distanciava-se do seu objeto, deixando para trás a atitude dogmática pela qual os textos não eram mais do que um meio de afirmação de uma verdade que, julgando-se comum, era afinal e apenas a verdade que o intérprete lhe impunha.

Gadamer é cético em relação a tal projeto por várias razões, que talvez possamos subsumir em apenas uma ideia: orientar a interpretação tendo em vista recuperar um sentido original, de forma a "repensar o que foi pensado", a "reviver o que foi vivido" é abdicar da produtividade da própria história, da possibilidade de integrar os discursos e as ações desses homens e as interpretações que outros fizeram deles para além do horizonte limitado da sua situação existencial.

> Pensamos que compreendemos quando vemos o passado a partir de um olhar histórico – i.e. quando nos transpomos para a situação histórica e tentamos reconstruir o seu horizonte histórico. De fato, no entanto, nós abdicamos assim da possibilidade de pretender encontrar no passado alguma verdade que seja válida e inteligível para nós. Reconhecer a estranheza do outro desta forma, torná-lo o objeto do conhecimento objetivo, supõe fundamentalmente a suspensão da sua reivindicação de verdade (1961:303-4).

O que a adoção de uma estratégia metodológica implica assim é uma anulação daquilo que é fundamental na relação que mantemos com a história: o seu "apelo normativo", sem o qual não chegamos a poder colocar as nossas pré-compreensões e os preconceitos em risco e sem o qual o intérprete permanece estranho em relação à realidade interpretada e se condena à irrelevância epistemológica. O que Scruton diz sobre a história da filosofia, na qual uma dada ideia participa na medida em que "possua uma significância filosófica intrínseca" e seja "capaz de despertar o espírito de pesquisa de um contemporâneo e afigurar-se como algo que poderia ser sustentável e até mesmo verdadeiro" (1995:10), é válido globalmente e, em certa medida, é uma espécie de "lei" da nossa relação com a história.

Mas essa "lei" não parece conduzir a curiosidade antropológica. O principal legado e custo da autodefinição metodológica da antropologia parece ter sido precisamente a incapacidade de levarmos a sério o que as outras tradições ("primitivas" ou não) nos têm a dizer, uma "suspensão da sua reivindicação de verdade". À sua maneira, também os antropólogos separaram o sentido da verdade, o nativo "para si" e o nativo "em si". Algures, a meio caminho e de forma mais ou menos recalcada, ficava o nativo "para nós" como aquele que acredita no que nós próprios não podemos acreditar, reduzido assim a uma menoridade cognitiva por muito que se tenha reclamado a sua "racionalidade" – que aliás só parece ter sido

evocada como forma de resgate da menorização a que assim o condenamos.[9] Estabelecida por via do método essa descontinuidade, não negada pelos "afterologists", que meramente suspenderam a reivindicação de verdade da própria disciplina, a antropologia nasceu e permaneceu fechada no círculo vicioso da reiteração da alienação que a tem alimentado – pela qual o que quase invariavelmente capta a sua atenção não é tanto o que se "afigura como algo que poderia ser sustentável e até mesmo verdadeiro" mas, pelo contrário, o que é capaz de sustentar o espanto pela sua manifesta não-razoabilidade.

Na nossa perspectiva tem sido este o fundamento último da tantas vezes evocada "crise" da disciplina. Nos anos 70, Jarvie associou-a à "perda de estudantes, de grandes líderes, desorganização intelectual, estagnação intelectual, e perda de objeto" (1977: 346), e desde então outros sintomas se juntaram: a pulverização temática da curiosidade antropológica que dá origem a campos e subcampos disciplinares "incomensuráveis" entre si, o fato de a investigação e a "teorização" cada vez mais ecoarem e servirem as agendas locais e políticas politicamente corretas dos seus autores, a progressiva perda de relevância pública da disciplina, que vê os seus temas clássicos de discussão apropriados por outros.[10] Mas talvez a causa última dessa crise seja a tenaz premissa de que é tarefa do antropólogo – como o diz Geertz, um dos seus mais autorizados representantes – "apregoar o anômalo" e ser um "mercador do espanto" que "dramatiza a estranheza" (1983: 65), permanecendo aprisionado a uma forma de "produção de alteridade" que Thomas viu como sua característica fundamental – dado que essa produção da alteridade "não [é] tanto uma distorção a ser eliminada ou exorcizada, mas um projeto central da representação da etnografia do que é próprio do estudo do homem" (1991:308).

Sperber deseja que a disciplina "expluda". O que uma antropologia hermenêutica deseja é algo mais simpático: que ela se livre da exotização, de forma a estabelecer com o que é culturalmente outro

uma relação do mesmo tipo daquela que estabelecemos com o passado, quando nele buscamos algo que nos pareça sustentável e até mesmo verdadeiro, uma relação fundada num "apelo normativo" e capaz de gerar aquilo a que Williams chamou "diálogo autêntico" por oposição a um "diálogo nocional".[11] E a condição para tal, continuando com Gadamer, é justamente a recusa daquilo a que Cardoso de Oliveira apela para estabelecer uma continuidade entre o passado e o futuro da antropologia: a reprodução de "ordens" de objetividade em que já não é possível acreditar, que esgotaram todo o seu capital de reinvenção, e que, fato essencial, criam em relação ao que é culturalmente outro a mesma alienação que Schleiermacher e Dilthey estabeleceram em relação ao passado.

***

Para Cardoso de Oliveira, uma vez acantonada a interpretação ao que é inapreensível por via metodológica, trata-se portanto de retomar a ideia de que é dever da antropologia converter a ação social e a cultura a enunciados observacionais, descobrir por abstração de particularismos e por comparação correlações funcionais, princípios estruturais ou relações causais passíveis de refutação empírica (dado que aquilo que vigora nos paradigmas da ordem são os "critérios popperianos de falsificação"). Reduzida a interpretação a um estatuto secundário, trata-se não tanto de produzir novas "grandes teorias", que são raras e procuram alcançar um "nível de generalidade planetária", mas de criarmos, à luz das existentes e perante desafios etnográficos específicos, "teorias de médio alcance" aptas a apreenderem explicativamente o que é social ou culturalmente outro (1993:61). Cardoso de Oliveira vê aí a condição de "uma Antropologia que pretenda continuar como uma disciplina autônoma e solidária (ainda que criticamente) com suas tradições (ou seus paradigmas da ordem)" e de, simultaneamente,

"trabalhar teoricamente com o problema hermenêutico da fusão de horizontes" (1987:101).

Mas o que pode perfazer a continuidade entre o passado e o futuro da antropologia à luz de uma perspectiva hermenêutica não nos parece ser um "acordo intersubjetivo" entre especialistas sobre o valor de reproduzir, e como reproduzir, "ordens" de objetividade (funcionalistas, estruturalistas, culturalistas), mas uma coisa muito diferente: a possibilidade de gerar, pelos recursos da linguagem comum – e não de alguma linguagem artificial que apenas nós detemos e adotamos em função de uma muito dúbia crença sobre a sua mais-valia cognitiva – acordos intersubjetivos entre antropólogos e nativos sobre tópicos *partilhados* de interesse e que, sendo apreendidos a partir de condicionamentos históricos e linguísticos diferentes, permitem que cheguemos a alargar os limites da compreensão que assim podemos alcançar sobre tais assuntos e alcançar a "fusão de linguagens" que é o horizonte de qualquer hermenêutica.

Nesse sentido, o que se deve buscar no passado da disciplina como relevante para pensar e sustentar nestes tempos pós-objetivistas não é o que o seu passado teve de ordem, mas a "desordem" que nele sempre esteve presente, dado que não há forma de ver a etnografia senão como um exercício generalizado e de apetite totalitário de *interpretação* – ou, como diria Giddens quando fala do caráter duplamente hermenêutico das ciências sociais, de interpretação de interpretações. E assim é indiferentemente e por detrás das pretensões objetivistas e metodológicas dos etnógrafos que está o que verdadeiramente conta – e o que verdadeiramente conta para um leitor contemporâneo desses textos é a capacidade que o seu autor teve de apreender e dar a conhecer um outro mundo humano, uma expressão de Vida, como diria Dilthey. Alguém afirmou que não é preciso uma teoria para tocar violino ou para apreciar o que a música pode conter de sublime e que, mais do que isso, uma tal teoria é não apenas

desnecessária, como impedimento de uma e outra coisa. O mesmo se pode dizer da antropologia na sua dimensão etnográfica que, de fio a pavio, desde o momento em que o etnógrafo entra pela primeira vez no terreno até aquele em que escreve a última palavra do texto que resulta do seu trabalho de campo, é essencialmente tributária e depende na sua qualidade de talentos não passíveis de serem utilmente sujeitos ou incrementados pelo recurso e pela aplicação de algo que se possa definir num sentido estrito como um método "científico".

No entanto, quão importante é o legado histórico da etnografia. Um historiador lamentou o desinteresse dos Romanos pelos Celtas, que nos privou de poder conhecer melhor esse mundo. Os antropólogos do futuro, se disso houver no futuro, e mesmo os antropólogos de hoje, seja o que for que isso queira dizer, não podem ecoar o lamento do historiador. Muitos dos universos que faziam a diversidade cultural do mundo no, digamos, século XVII, desapareceram sem deixar rastro, mas uma parte significativa dos que faziam a diversidade cultural na primeira metade do século XX foi alvo da atenção desses nossos antepassados próximos – Boas, Malinowski, Mead, Evans-Pritchard, Leinhardt, e tantos outros – que deles deixaram testemunhos, muitas vezes testemunhos eloquentes, que nos permitem hoje aceder a um conhecimento profundo sobre esses mundos, tão distantes em tantos sentidos tão diferentes do nosso, e que por isso são, como disse Lévi-Strauss, elementos insubstituíveis do patrimônio da humanidade. O testemunho do romano sobre os celtas seria útil aos seus historiadores contemporâneos não porque tivesse procurado fazer ciência – não havia disso entre os Romanos – e tentado "explicar" os seus costumes, mas sim porque teria procurado, de acordo com a sua sensibilidade e talentos sociais e intelectuais, e à luz do senso comum, preconceitos e linguagem de um tempo, compreender e dar a conhecer.

Nesse sentido, o que os etnógrafos nos legaram foi o resultado não do método, mas de uma experiência que a filosofia hermenêutica vê como condicional da aprendizagem humanística e como a sua fonte de verdade. Como diz Gadamer, "o reconhecimento de nós mesmos no que nos é estranho e a capacidade de tornarmos esse estranho na nossa casa são o movimento básico do espírito, cujo ser consiste apenas em retornar a si a partir do que é outro" (1961: 14) – uma ideia de ressonâncias hegelianas e heideggerianas, afinal as referências centrais da sua hermenêutica filosófica. E que experiência de fato essa a de abandonar o mundo que nos é familiar em direção a um outro que à partida desconhecemos, mas capaz de nos incitar a curiosidade de tal forma que ele se nos vai tornando mais e cada vez mais familiar, à medida em que cada vez melhor o conseguimos apreender e torná-lo o nosso próprio mundo, a nossa "casa". Mas essa experiência de exílio e integração, pela qual nos abrimos ao que é outro, é apenas a primeira etapa de um movimento que é afinal duplo, porque nesse exílio há algo que continuamente nos reconduz a nós mesmos e ao nosso mundo de origem, mas de uma forma em que uma coisa e outra – nós e o nosso mundo – se vão transformando eles próprios em algo diferente. Essa experiência de auto-alienação, de dupla auto-alienação, pela qual tornamos familiar o estranho e estranho o familiar, é para a filosofia hermenêutica uma experiência ontológica, um acontecimento de advento do ser e da sua compreensão de si mesmo, pelo qual o intérprete se educa e sofistica, se abre ao universal. Os alemães chamaram o resultado dessas experiências, que fazem intervir a tradição humanística, o gosto, o tato e o senso comum, *Bildung*, e viram a arte e a história, sobretudo a herança grega e latina, como as realidades que mais intensamente as propiciam.

Todos estamos habituados a afirmar o estatuto clássico dessa herança no que se refere às grandes questões da metafísica e da epistemologia, da sociedade política e da reflexão moral, a relevância

das suas obras filosóficas, jurídicas, literárias e plásticas, o valor que as tornou sempre um referente central do nosso pensamento nesses domínios. Com essas obras, por via do apelo normativo que exercem sobre nós, podemos, dir-se-á, aprender sempre.[12] E a antropologia faria muito pouco sentido se não fosse capaz de revelar que também é possível aprender sempre e muito com os mundos que foram o alvo primordial da sua curiosidade, ou que pelo menos podemos aprender muito com alguns deles, clássicos à sua maneira. Mas não porque em algum momento da sua história a antropologia tenha sido "ordem", nem porque nos fechemos nos labirintos da(s) subjetividade(s) e no ceticismo dos Hamlets pós-modernos, nem porque, como defendeu Cardoso de Oliveira, possamos escolher entre "explicar" ou "interpretar", ou estabelecer uma distinção e uma hierarquia cognitiva entre ambas. Trata-se, portanto e em suma, de defender que há que percorrer até o fim o caminho que Cardoso de Oliveira escolheu deixar a meio, e tornar a hermenêutica o "paradigma" de uma antropologia apta a fazer o que na sua história se tem sempre mostrado renitente a fazer: colocar os seus preconceitos em risco e comprometer-se com a autenticidade e a verdade do conhecimento que podemos alcançar quando encontramos interlocutores inteligentes o suficiente para nos obrigarem a rever o que, então sim, se revela como preconceito que merece a carga pejorativa que o Iluminismo deu à ideia – e como está a antropologia cheia dessas coisas.

Notas

[1] Ver Verde, 2008.

[2] Como diz Shalin, nessa perspectiva "o objeto da ciência social é o mundo tal como é constituído mentalmente", a realidade social enquanto trazida à existência através do trabalho constitutivo de indivíduos conscientemente gerando o mundo social em termos de crenças e valores por si tidos como seguros. Este objeto reclama um modo específico de inquérito sociológico, o método da *verstehen*, que se enraíza na concepção segundo a qual o conhecimento dos acontecimentos culturais é inconcebível exceto como sustentado no significado que as constelações concretas de realidade têm para nós em certas situações concretas e individuais" (Shalin, 1986:118).

[3] Os textos centrais do debate Gadamer-Habermas são naturalmente os destes dois autores: Gadamer, 1961 (2ª edição); 1966; 1967; Habermas, 1967; 1970. Outros textos relevantes são: Apel, 1972; Ricoeur, 1981; Bernstein, 1982; Warnke, 1987.

[4] Ver Alexander, 1995.

[5] Segundo Bernstein, a epistemologia pós-popperiana encaminhou-se para um reconhecimento cada vez maior da dimensão hermenêutica da ciência. "Na crítica das formas ingénuas e sofisticadas do positivismo lógico do empirismo; no questionamento da primazia do modelo lógico-dedutivo de explicação; no questionamento da dicotomia rígida entre observação e teoria (ou linguagem observacional e teórica); na insistência na não-determinação da teoria pelos fatos; e na exploração dos modos que, como toda a descrição e a observação, estão saturados de teoria, encontramos concepções e argumentos que são consonantes com aqueles que têm estado bem no centro da hermenêutica, especialmente como na forma como ela tem sido discutida desde o século XIX até ao presente" (1983:30). M. Hesse e M. A. Arbib (1986 – cap. 9) e P. Feyerabend (1987 – cap. 3) são boas ilustrações dessa

aproximação da epistemologia e da história da ciência às perspectivas hermenêuticas, mas provavelmente o mais eloquente e precoce exemplo é o de M. Polanyi (1958), um químico que desenvolveu uma concepção hermenêutica da ciência sem ter lido qualquer livro de hermenêutica...

[6] É nesse sentido que caminha também a "brain based epistemology" de Edelman, dir-se-ia insuspeitamente, dada a natureza teórico-experimental da investigação que a sustenta. Na sua procura de compreender as implicações que os progressos das ciências do cérebro têm nas questões referentes ao conhecimento humano, o que Edelman descobre é que "os processos mentais têm de ser vivenciados subjetivamente antes de poderem ser explicados" (2006:42). Ancorados na intencionalidade e, portanto, não passíveis de serem adequadamente compreendidos como resultantes da ação de leis físicas e causais, eles mostrariam "que não há nenhum divórcio lógico necessário entre ciências e humanidades, apenas uma relação tensa, na qual a ciência é admitida como uma base fundamental, mas não exaustiva ou exclusiva base onde fundar o nosso conhecimento" (p. 85).

[7] Ver Rorty, 1979.

[8] Ver Wachterhauser, 2002.

[9] Ver Verde, 1998.

[10] Ver Bloch, 2004.

[11] Ver Williams, 1981 e Verde, 2003.

[12] George Steiner, na sua recapitulação do historial das interpretações e das especulações modernas sobre a antígona de Sófocles, afirma algo que é válido para o conjunto do legado clássico – que constituiria um dos "atos duradouros e canônicos no interior da nossa consciência filosófica, literária e política", um legado onde ocupa lugar proeminente um "punhado de mitos", que continuam "a dominar e a dar forma vital ao nosso sentido de nós próprios e do mundo" (1984:11).

Referências bibliográficas

ALEXANDER, Jeffrey. *Fin de Siècle Social theory: relativism, reduction and the problem of reason*. London: Verso, 1995.

APEL, Karl-Otto. 1972. "Scientistics, Hermeneutics and the Critique of Ideology: outline of a theory of science from a cognitive-anthropological standpoint". In: ________. *Towards a Transformation of Philosophy.* London: Routledge and Keegan Paul, 1980.

BARROW, John D. *Impossibility: the limits of science and the science of limits*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

BERNSTEIN, Richard J. 1983. *Beyond Objectivism and Relativism: science, hermeneutics and praxis*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press,1996.

________. 1982. "What is the difference that Makes a difference? Gadamer, Habermas and Rorty". In: Wachterhauser, Brice (ed.). *Hermeneutics and Modern Philosophy*. New York: State University Press, 1986.

BLANCHÉ, Robert. 1955. *L'axiomatique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990.

BLOCH, Maurice. *Where did anthropology go? Or: the need for "Human nature"*. Amsterdam: Vrije Universiteit, 2004. dam.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1987. *Sobre o Pensamento antropológico.* 3. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

________. 1993. "A antropologia e a 'crise' dos modelos explicativos". In: ________. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: UNESP, 1998.

________. 1995. "O lugar – e em lugar – do método". In: ________. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: UNESP, 1998.

________. 1994. "A dupla interpretação em antropologia". In: ________. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: UNESP, 1998.

EDELMAN, Gerald M. *Second nature: brain science and human knowledge*. New Haven: Yale University Press, 2006.

FEYERABEND, Paul. *Farewell to Reason*. Londres: Verso, 1987.

GADAMER, Hans-Georg. 1961. *Truth and Method*. 2. ed. inglesa, revista e traduzida por Joel Weinsheimer e Donald G. Marshall. London: Sheed & Ward, 1989.

________. 1966. "The Universality of the Hermeneutic Problem". In: ________. 1976. *Philosophical Hermeneutics*. Berkeley: University of California Press.

________. 1967. "On the Scope of Hermeneutic Reflection". In: ________. 1976. *Philosophical Hermeneutics*. Berkeley: University of California Press, 1977.

GEERTZ, Clifford. 1983. "Anti Anti-relativismo". In: 2000. *Nova Luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar Editor.

HABERMAS, Jürgen. 1967. *On the Logic of Social Sciences*. Cambridge: Polity Press, 2000.

________. 1970. "On hermeneutics Claim to Universality". In: Mueller-Vollmer, K. (ed.). *The Hermeneutics Reader*. New York: The Continuum Publishing Company, 1997.

HESSE, Mary & ARBIB, Michael A. 1986. *The Construction of Reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

HOFSTADTER, Douglas R. Gödel, Escher, Bach. *An eternal golden braid*. London: Penguin Books, 1979.

JARVIE, Ian. C. "Epistle to Anthropologists". *American Anthropologist*, v. 78,2, pp. 345-347, 1975.

LADRIÈRE, Jean. 1967. "Os Limites da Formalização". In: Piaget, Jean (dir.). *Lógica e Conhecimento Científico*. Porto: Livraria Civilização, 1980.

MERQUIOR, José G. *The Veil and the Mask: essays on culture and ideology*. London: Routledge and Keegan Paul, 1979.

POLANYI, Michael. 1958. *Personal Knowledge: towards a post-critical philosophy*. Chicago: Chicago University Press, 1974.

RICOEUR, Paul. 1981. "Hermeneutics and the Critique of Ideology". In: Wachterhauser, Brice (ed.). *Hermeneutics and Modern Philosophy*. New York: State University Press, 1986.

RORTY, Richard. 1979. "Pragmatism, Relativism, Irrationalism". In: _________. *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.

SCRUTON, Roger. 1995. *A Short History of Modern Philosophy*. 2. ed. London: Routledge and Keegan Paul, 2006.

SEARLE, John. "The Refutation of Relativism", 2001. In: http://ist-socrates.berkeley.edu/~jsearle/refutationofrelativism.rtf (acessado em março de 2007).

SHALIN, Dimitri. "Sociological Hermeneutics". *Social Research*, v. 53, 1, 1986.

STEINER, George. 1984. *Antígonas: a persistência da lenda de Antígona na literatura, arte e pensamento ocidentais*. Lisboa: Relógio D'água Editores, 1995.

THOMAS, Nicholas. "Against Ethnograph". *Cultural anthropology*, v. 6, 3, 1991.

VERDE, Filipe. "A cristandade dos leopardos, a objectividade dos antropólogos e outras verdades igualmente falsas". *Etnográfica*, v. 1, 1, 1998.

_________. "Astrónomos e Astrólogos, Nativos e Antropólogos: as virtudes epistemológicas do etnocentrismo". *Etnográfica*, v. 7, 2, 2003.

_________. *O Homem Livre – mito, moral e carácter numa sociedade ameríndia*. Coimbra: Angelus Novus, 2008.

WACHTERHAUSER, Brice R. "Getting it Right: Relativism, Realism, and Truth". In: Dostal, Robert J. *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge: Cambrige University Press, 2002.

WARNKE, Georgia. 1987. *Gadamer: hermeneutics, tradition and reason*. Cambridge: Polity Press, 1994.

WILLIAMS, Bernard. 1981. *Moral Luck: philosophical papers 1973-1980*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

OS NATIVOS PARA SI, PARA NÓS E EM SI – ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA E O PROJETO DE UMA ANTROPOLOGIA HERMENÊUTICA

Resumo

Na sua obra tardia Roberto Cardoso de Oliveira refletiu sobre a história e a epistemologia da antropologia por recurso a algumas das noções centrais da hermenêutica filosófica de Heidegger e Gadamer. Apesar dessa influência, podemos caracterizar o seu projeto como uma recusa de aceitar a hermenêutica como paradigma para a antropologia. Neste ensaio *discutimos criticamente as razões* dessa recusa, argumentando que a filosofia hermenêutica tem um valor inestimável para a antropologia como meio de deixar para trás os equívocos e os custos de assumir a oposição entre objetivismo e relativismo como parâmetro de avaliação e definição do conhecimento antropológico.

Palavras-chave: Teoria Antropológica, Explicação/Compreensão, Linguagem, Verdade.

THE NATIVES: ITSELF, FOR US, AND FOR THEMSELVES. ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA AND THE IDEA OF A HERMENEUTICAL ANTHROPOLOGY

Abstract

Roberto Cardoso de Oliveira's later work used some of the core conceptions of Heidegger's and Gadamer's hermeneutical philosophy as a means to evaluate anthropology's history and epistemology. In spite of this, his project can be seen as a refusal to accept hermeneutics as a paradigm to anthropology. In this paper we discuss critically Roberto Cardoso de *Oliveira's reasons* for such refusal and argue for the value of hermeneutics as a means to leave behind the mistakes and costs of assuming objectivism and relativism as parameters to evaluate and define anthropological knowledge.

Keywords: Anthropological Theory; Explanation/Understanding; Language; Truth.